

Departamento de Historia
Universidad de Santiago de Chile
Revista de Historia Social
y de las Mentalidades
Nº XI, Vol. I, 2007: 35-65
ISSN: 0717-5248

AUTONOMISMO MAPUCHE (1907-1992). RENUEVOS DE UN TRONCO ANTIGUO.

Carlos Ruiz Rodríguez *

RESUMEN

A partir de la cuestión historiográfica, “¿desde cuando aparece la idea de autonomía para los mapuche, y cómo se desarrolla en el tiempo?”, iniciaremos un rastreo a la presencia del pensamiento y acción de los mapuche autonomistas, a lo largo del período post-reduccional. Ello nos permitirá conocer cómo se comenzó a usar el concepto de autonomía entre el pueblo mapuche, y también cómo se ha ido desarrollando esta idea-fuerza, hoy enlazada al conjunto total de demandas de los diferentes segmentos del pueblo mapuche.

La demanda mapuche de autonomía, tiene raíces en la historia de este pueblo, y se fue desarrollando desde la década de 1970.

Palabras Claves: Pueblo mapuche, autonomía, autodeterminación

ABSTRACT

Starting from the historiographical matter, “when the idea of autonomy appears for the Mapuche and how it is developed through the time?”. We start a search to the presence of the thought and the action of the autonomist Mapuche along the post reduction period. This will allow us to know how the concept of autonomy started to be used among the Mapuche people, and also how this idea is becoming in a strong concept that belongs to demands of the different segments of the Mapuche people in the present.

The Mapuche demands of autonomy came from ancient times in the history of this people and this idea was developing since the decade of 1970.

Key Words: Mapuche people, autonomy, self-determination.

* Universidad de Santiago de Chile, Facultad de Humanidades, Departamento de Historia. El presente artículo es resultado del Proyecto DICYT 03-0552 SM, “Autonomías indígenas: proceso intelectual (1960-2005) y actores mapuche”.

PRESENTACIÓN

NUESTRA HIPÓTESIS ES QUE la idea-fuerza de la autonomía que gozó la nación mapuche hasta 1881 no se perdió del todo tras la anexión de su territorio al Estado-Nación de Chile, se manifestó de diversas formas como una aspiración, ¿utopía? en el período post-reduccional y se ha mantenido en desarrollo hasta el presente. Forzados a vivir diversas condiciones de opresión, a resistir distintas formas de expoliación de ‘la tierra’, enfrentando variados desafíos de sobrevivencia colectiva ‘reduccional’, los diferentes actores del pueblo mapuche no han terminado de construir las expresiones concretas con que esta aspiración se debe hacer realidad en el futuro.

Visto así, la autonomía aparece como una demanda de larga data y de largo aliento; no es la obra de un solo grupo intelectual ni de la simple introducción de ideas exógenas al propio pueblo mapuche, sino un proceso donde pensadores mapuche con o sin la influencia de distintas ideologías, surgidas en diferentes espacios y tiempos, han ido entregando diferentes aportes a una construcción comunitaria. Es de largo aliento, ya que no se pretende ni se puede concluir en breve plazo, por las circunstancias históricas de la implantación del Estado-Nación chileno, acaso el que en América Latina aparece como más unitario en términos jurídicos y cohesionado en torno a la ideología dominante en la sociedad mayoritaria, Estado al que en la actual coyuntura mundial se ha denominado ‘el laboratorio del neoliberalismo’.

PRECISIONES METODOLÓGICAS

En la mentalidad mapuche entre la ocupación de 1881 y los años de 1990, se mantuvo en algún grado vigente la concepción de la autonomía, desde luego pensada y preservada desde otra perspectiva no occidental, como es el *Rakiduum* (pensamiento) mapuche. Profundizar en *cómo* y *porqué* se reproduce ese concepto y su *praxis*, debe ser tarea principalmente de los pensadores mapuche, sin descartar el aporte mestizo y no mapuche, y considerando también la comparación con el proceso ideológico vivido por otras naciones indígenas americanas contemporáneas. En diversos escritos y en actos guardados solo en la oralidad, este pensamiento se encuentra implícito, la tarea de la investigación reside en hacerlo explícito y comprenderlo.

Hemos abordado la búsqueda de *huellas* del pensamiento indígena expresado en sus *voces*, a través de documentos, declaraciones públicas y expresiones testimoniales, principalmente las conservadas por escrito. Intentamos hacer el paralelo con otras voces que dan cuenta del desarrollo del movimiento indígena a nivel continental, así como las que provienen de otros procesos del ámbito internacional, entendiendo que dada nuestra hipótesis, estas voces tuvieron una influencia complementaria para el desarrollo del proceso autonomista mapuche.

Circulan diferentes palabras, que reflejan significados variables a lo largo del tiempo, de acuerdo a las mentalidades y coyunturas en que se han desenvuelto los actores del proceso: autonomía, autodeterminación, integración. De acuerdo a lo anterior, ha habido planteamientos y propuestas verdaderamente autonómicas, sin que aparezca

necesariamente la palabra ‘autonomía’, y expresiones donde se usa este término sin que adquiriera el significado que hoy los movimientos indígenas le han asignado. En el primer caso, podemos calificar de *autonomistas* las propuestas que buscaron asegurar la existencia de la comunidad indígena, en sus manifestaciones agraria y cultural. Esta comunidad tiene una dimensión de *territorio* cuando supone, más que un lugar de labranza, un espacio para la manifestación de la cultura. Siendo la tierra, y en especial la comunidad territorial la base de la cultura mapuche, la primera demanda de autonomía pasó por asegurar ese sustento y su transmisión y reproducción en el tiempo. A la mera demanda de tierra, a lo largo del período que estudiamos, se unió la defensa del derecho al reconocimiento del autogobierno bajo autoridades comunitarias ancestrales. Esta demanda no tuvo un carácter secesionista, antes bien se puede comparar con la que llevó al Estado-nación a aprobar en 1891 el régimen de ‘Comuna Autónoma’¹. La demanda por autonomía, entonces, se redujo por largo tiempo a exigir la continuidad de la comunidad y su libre ejercicio de derechos territoriales y culturales. Numerosas referencias dan cuenta de esta etapa.

Por no ver formuladas en todos los documentos, ciertas ‘palabras clave’ como *autonomía*, algunas visiones historiográficas han creído que las demandas mapuche (y el accionar de los grupos políticos que las apoyaron) anteriores a la década de 1990, se redujeron a la cuestión agraria².

ANTECEDENTES DEL AUTONOMISMO MAPUCHE, 1907-1978.

Mientras la comunidad aseguró una relativa autonomía cultural y económica (entendida como autarquía, aunque relativizada por una creciente vinculación a la economía *wingka*³), el conflicto por la autodeterminación no fue planteado por las organizaciones mapuche de las primeras décadas postreduccionales. Las autoridades e instituciones familiares y comunitarias siguieron ejerciendo sus funciones, aunque minorizadas; se practicaron la poliginia, la medicina tradicional a cargo de las *machi* y el *ngillatun*, todo ello hostilizado por la Iglesia pero relativamente tolerado por el Estado y alentado por líderes como Manuel Aburto Panguilef⁴. Se mantuvieron instituciones y mecanismos de cohesión social, como las ‘juntas de caciques’ del Futahuillimapu de Osorno y Chiloé y los parlamentos o *koyaq*, como el celebrado en Coz Coz (Panguipulli) en enero de 1907, con el objetivo de tomar decisiones con autonomía y decidir políticas propias para actuar ante las autoridades del Estado.

¹ La ‘Comuna autónoma’ fue propugnada por los conservadores en 1888 y rechazada inicialmente por los liberales de la época. Fue aprobada finalmente, dando a los municipios un espacio de gobernabilidad y autonomía moderada, preservándose del poder casi omnímodo del Poder Ejecutivo, especialmente de su intervención electoral.

² José Bengoa, Rolf Foerster y José Marimán, en distintos trabajos.

³ La palabra mapuche *wingka* (*wigka* o *huinca*) designa al invasor, por extensión al no mapuche, pero la usaremos en el sentido inicial: personas, instituciones o mentalidades antagónicas a la cultura mapuche.

⁴ Manuel Aburto Panguilef. N. en Collimallín, Loncoche, 1887. Fundador y primer presidente de la *Federación Araucana* en 1921. Representa el misticismo mapuche. Aburto trató de mantener la tradición y que su pueblo no se asimilase a la cultura *wingka*; insistía en que los antiguos mapuche fueron “soñadores y guerreros”. Alejado de la contingencia, falleció en Mugquén, Loncoche, en la década de 1950.

Un acto explícito por la autonomía fue el llamado a constituir una “*República de Indios*” hecho en diciembre de 1931 por la Federación Araucana, liderada por Aburto Panguilef, en su XI Congreso celebrado en Rangintuleufu (en la actual comuna de Nueva Imperial), el 25 de diciembre de 1931, y que fue dado a conocer el 2 de enero de 1932 por el *Diario Austral* de Temuco⁵. Este congreso reunió a la sociedad Caupolicán, la Asociación de Aborígenes de Quilapán y a las Sociedades de Araucanos Malalche y Cacique Lautaro⁶.

No se ha estudiado si este discurso, desde su publicación, tuvo dentro de la región y el país el impacto que la historiografía le ha asignado. Desde luego, fue un llamado o un lineamiento programático, y no una ‘proclamación’ como en algunas obras se ha calificado.

En el Congreso Araucano de Valdivia, en agosto de 1935, la Federación se pronunció, entre otros puntos, “por el reconocimiento del bastón de mando de los caciques por las autoridades” y “por el libre desenvolvimiento de su cultura, costumbres y tradiciones”⁷. En otras palabras, por autonomía jurídica y cultural.

Pero paralelamente a la actuación de la Federación, comenzaba a actuar la Sociedad Caupolicán, con Venancio Coñoepan a la cabeza y planteamientos no menos contestatarios frente al Estado chileno, como la lucha por la conservación de la comunidad agraria, puesta en peligro por la legislación del dictador Carlos Ibáñez del Campo. Desde entonces, y conforme a la coyuntura del estado-nación, la respuesta de la sociedad dominante fue que se esgrimirían sobre el pueblo mapuche ‘dos cuchillos’ discursivos: uno de tipo religioso, contra la alteridad presente en el ‘misticismo’ y ‘mesianismo’ de Aburto y su pensamiento no-occidental; este discurso demonizó a Aburto⁸ o lo trató de loco. El otro discurso, de carácter básicamente político, buscó asimilar o integrar al movimiento mapuche dentro del ordenamiento del Estado, impidiendo que asumiese formas propias de expresión política y parcializando las demandas ancestrales, que serían canalizadas por el accionar del estado mediatizado por el régimen de los partidos políticos *wingka*, desarrollándose un ‘clientelismo’ ya presente en la década de 1920. Con variantes ideológicas, este discurso

⁵ Rolf Foerster y Sonia Montecino, *Organizaciones, líderes y contiendas mapuche (1900-1970)*, ediciones CEM, Santiago, 1988, pp. 49-50.

⁶ Allí se resolvió “la constitución de la República Indígena”, recuperar sus tierras, “que el pueblo araucano se gobierne a sí mismo y que su progreso y cultura sean creados por él mismo”; desechar la ley indígena dictada por “la tiranía de Ibáñez”; inmediata devolución de los terrenos usurpados y la dictación de una nueva ley consultando al pueblo mapuche; la tierra para el que la trabaja; escuelas rurales en las propias comunidades, con maestros mapuches y conectar “el movimiento social indígena con el movimiento social obrero y campesino”. Para llevar adelante estas proposiciones se nombró una Comisión integrada por Manuel Aburto Panguilef, César Colima, J. A. Cheuque e Ignacio Huenchullán” (Rolf Foerster y Sonia Montecino, op. cit. Citado por Luis Vitale. Interpretación marxista de la historia de Chile. Vol. V. Santiago, 1994, p. 333).

⁷ Rolf Foerster. *Martín Painemal Huenchual. Vida de un dirigente mapuche*. GIA, Santiago, 1983, p. 115. nota 13.

⁸ Pascual Coña, por influjo del P. Ernesto Wilhelm de Moesbach, lo llama en sus memorias, escritas en 1927, “mal mapuche”. Pascual Coña. *Lonco Pascual Coña ñi tuculpazugun. Testimonio de un cacique mapuche. Texto dictado al padre Ernesto Wilhelm de Moesbach*. 5ª edición, Pehuén, Santiago, 1995, p. 20. Esta actitud en contra de Aburto está presente en el accionar de la Unión Araucana, organización creada y manejada por la Iglesia Católica para la asimilación de los mapuche a la cultura cristiana occidental.

asimilador fue acogido favorablemente tanto por algunas organizaciones mapuche ‘progresistas’ (como el Frente Unido Araucano, vinculado inicialmente al Frente Popular) como por otras más ‘tradicionalistas’, como la Corporación Araucana. Ésta se inició asumiendo un discurso corporativista, incluso anti-partidista, que suponía que el movimiento mapuche debía mantener distancia del partidismo *wingka*, pero acabaría dos décadas después vinculada a la derecha conservadora y, luego, al ibañismo.

Ya hemos hecho presente que desde 1927, el concepto de *minoría nacional* se fue enraizando en el accionar de los mapuche vinculados al Partido Comunista⁹. Este concepto conllevaba a la lucha por un *status* de autonomía, entendida como un espacio en que un estado pluri-nacional reconoce explícitamente las particularidades de una nacionalidad y le asigna espacios de representatividad, reconociendo instituciones jurídicas tradicionales y respeto al idioma y a las expresiones culturales, todo ello defendido por un marco jurídico vinculante. Aunque los mapuche comunistas fueron minoría dentro de otra minoría, este pensamiento se mantuvo presente en el horizonte político de las izquierdas chilenas.

El derecho de los pueblos indígenas a su autodeterminación, fue contradicho fuertemente por los gobiernos americanos, a partir de la instalación del ‘indigenismo de Estado’ por medio de los congresos indigenistas iniciados en 1940. Ello reforzó la actuación integracionista (cuando no *asimilacionista*) llevada a cabo por los gobiernos del continente, de los cuales el de Chile no se diferenció mayormente; incluso Chile se incorporó oficialmente en forma tardía al Instituto Indigenista Americano el 7 de noviembre de 1961, pero el Congreso Nacional sólo ratificó la Convención Internacional de Pátzcuaro a fines de 1967, lo que fue comunicado al Director del Instituto el 6 de febrero de 1968¹⁰. Pero el gobierno chileno estuvo influido por las políticas indigenistas de Estado.

Esas políticas integracionistas/indigenistas se reflejaron en proyectos de ley y discursos de ministros y parlamentarios de los gobiernos de Pedro Aguirre Cerda, Juan Antonio Ríos y luego Ibáñez. Pero, en el plano intelectual y político, la voz de Alejandro Lipschutz –fundador del Instituto Indigenista Chileno– marcó otra perspectiva, opuesta claramente al asimilacionismo¹¹.

⁹ Augusto Samaniego y Carlos Ruiz. “Comunidad agraria y autonomías para el pueblo mapuche (1953-1972). Lipschutz y el hombre progresista: ¿un marxismo liberal o innovador?”. En: *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, Año VII, vol. 2, Departamento de Historia, USACH, Santiago, 2003, pp. 151-192. Impreso en 2005. En: Azkintuwe, revista electrónica, 2005: http://www.nodo50.org/azkintuwe/dossier_ruiz2.htm Augusto Samaniego. “La política mapuche del Partido Comunista en 1927: Minoría nacional, reconocimiento y autonomías”. En: *Alternativa*. Revista Trimestral del Instituto de Ciencias Alejandro Lipschutz, año 10, N° 23, pp. 43-48. http://www.ical.cl/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=12&Itemid=33. Otra versión, “La política indígena del PC (1927)”. En www.nodo50.org/azkintuwe/dossier_samaniego_pc.htm También se ha referido al tema, José Miguel Urzúa, “Trayectoria de los discursos y las prácticas del Partido Comunista de Chile con respecto a la participación política indígena: Discusión acerca de la posibilidad de conexión entre etnia y clase social”, tesis de licenciatura en Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago, 2005.

¹⁰ “La República de Chile ratifica la Convención Internacional de Pátzcuaro”. En: *América Indígena*, vol. XXVIII, N° 2, México, 1968, pp. 557-558.

¹¹ Augusto Samaniego y Carlos Ruiz. “Comunidad agraria y autonomías...”.

Un testimonio clave para comprender la visión del problema autonómico en los años '50 y '60 es el que dejó por escrito don Lorenzo Lemunquier Antón. Nacido en Maquehue en 1919, técnico agrícola, profesor de teología de la Universidad de Buenos Aires, ex-evangélico, ex funcionario de la Dirección de Asuntos Indígenas desde tiempos de Ibáñez, estuvo vinculado a Venancio Coñuepán, fue dirigente de organizaciones mapuches urbanas en Santiago. Hernán Dinamarca publica una entrevista concedida a él en 1996 por don Lorenzo para su libro "Bolero de almas". Nos interesa la percepción de este dirigente y viejo sabio mapuche, porque representa una visión desde el punto de vista de los mapuches que cumplieron cargos de gobierno y estuvieron relativamente integrados a la gestión oficial. Por su intermedio podemos comprender la diferencia entre el concepto global-occidental de integración, y el tipo de integración que buscaban los dirigentes mapuches. Su testimonio también constituye un balance acerca de los resultados del proceso de lucha por la integridad de las comunidades frente a la división, y de los logros y desencuentros de los gobiernos de la segunda mitad del siglo XX con respecto al pueblo mapuche. Don Lorenzo reafirma su concepción de la integración como medio para poder seguir existiendo como mapuche.

Consultado don Lorenzo Lemunquier acerca de los temas candentes en la época de Venancio Coñuepán como director de la Dirección de Asuntos Indígenas, frente a la pregunta "Un tema que inquietaba a los mapuche en esa época era el de la tierra y la división de las comunidades" responde lo siguiente: "Así es. La Dirección de Asuntos Indígenas dictó un reglamento para proceder (a la división). No se podía llegar y dividir no más. A los indígenas no nos interesaba la división. Por eso se paralizó la división. Siempre a los legisladores en Chile les ha interesado la división, pero los Juzgados de Indios que en esa época existían no la aprobaban para que las tierras divididas no pasaran a manos de particulares"¹².

Lo que sigue es de primera importancia para comprender el tipo y objetivos de las movilizaciones mapuches anteriores y contemporáneas a los años 60:

P.: "Una crítica que ha provenido desde los propios mapuches más jóvenes es que esa generación de mapuches quería integrarse a la chilenidad".

R.: "Abiertamente no. Entre nosotros la integración no era para desaparecer como mapuches, sino sólo para aparecer en la historia y participar como mapuches. Esa gente que critica no entiende que el participar en la sociedad chilena es sólo otra forma de lucha. Eran los huincas los que querían que los mapuches dejáramos de ser mapuches. En cambio, para nosotros aspirar a la educación no era para ser más chilenos, sino que era luchar con las armas de los chilenos para defender al pueblo mapuche. Salir de la ignorancia no significa dejar de ser mapuche. Como mapuches queríamos estar siempre presentes con nuestras opiniones y para hacerlo era necesario estudiar, aunque seguíamos siendo mapuches. Eso es lo que los huinca no entienden"¹³.

¹² Hernán Dinamarca. *Bolero de almas. Conversaciones de fin de siglo con viejos-sabios* (Eds. LOM, Santiago, 1996), 164.

¹³ *Ibíd.*

Más adelante, Lemunquier hace un balance del otorgamiento de becas de estudio a los mapuche, por parte de los gobiernos a partir de Ibáñez y señala la importancia de la educación de jóvenes indígenas, además de valorizar la diversidad cultural:

P.: Usted fue el responsable del otorgamiento de becas a los mapuches desde la Dirección de Asuntos Indígenas. ¿Fue importante esa promoción de lo educativo?

R.: Muy importante. Muchos jóvenes se pudieron educar. Eso se inició con el Gobierno de Ibáñez. En el Gobierno de Alessandri hubo muchas resistencias de los parlamentarios y se aprobaron pocas becas. En el Gobierno de Frei Montalva se dieron muchas. Después se deshizo esto porque estaba la idea de disolver las comunidades y que todos fuéramos chilenos o iguales. Pero, ¿cómo vamos a ser todos iguales? Diferencias tienen que haber. En el mundo hay muchas diferencias. De otra manera, entonces, el mundo sería una sola lengua, una sola cultura, y así el mundo sería muy feo. No habría intercambio de nada¹⁴.

En esta respuesta queda claro que la concesión de becas indígenas decayó con Pinochet, y que desde entonces recrudesció la política de igualamiento entre mapuches y no mapuches¹⁵.

Don Lorenzo reafirmó que lo que hicieron los mapuche que participaron en los gobiernos chilenos no fue tan distinto a lo que hacen los actuales dirigentes mapuche que promueven la autonomía cultural y reivindican su identidad cultural: “Así es. También queríamos la diversidad en Chile. Que los mapuches sigan siendo mapuches y los chilenos siendo chilenos”¹⁶. Esta interpretación del concepto mapuche de integración muestra que éste estaba dirigido a mantener la cultura viva abriéndole un espacio dentro de la sociedad, y precisamente ello podría impedir su desintegración. Para Lemunquiere, una reforma a la educación que transformara la visión que la escuela entrega acerca de los mapuches y que diera espacio a las canciones, la poesía, la literatura escrita por los mapuches, “sería un aporte valioso para la sociedad... porque así el pensamiento chileno sería más amplio, más universal, podría acceder mejor a una parte de sus raíces”¹⁷.

El lunes 6 de abril de 1964, con ocasión de las elecciones presidenciales, se formalizó el “Pacto de Cautín” entre Salvador Allende y la directiva de los Araucanos Allendistas (a través del Comando Provincial Allendista de Cautín), y en ese documento se encuentra la mención de “la Comunidad Araucana”, “el pueblo mapuche”, “el pueblo araucano”¹⁸; los planteamientos, distan de algunas de las especificaciones de las propuestas

¹⁴ Ibid., pp. 165-166.

¹⁵ Durante el gobierno de Salvador Allende hubo un aumento del número de becas universitarias para mapuche; se suscribieron convenios entre el Gobierno y la Universidad Técnica del Estado para el ingreso de becarios tanto mapuche como de otros pueblos originarios, incluyendo otavalos de Ecuador.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid., p. 165.

¹⁸ Conceptos como Comunidad y Pueblo Araucano pueden sonarnos hoy como poco precisos, pero en la época había una autodefinición como Araucano, producto de la influencia wingka; en todo caso, nos parecen mucho más precisos que la definición de “grupos indígenas” que hizo Ricardo Lagos en su campaña electoral de 1999-2000, para quitar el perfil de pueblos que tienen las naciones originarias presentes en Chile.

o ideas del ‘autonomismo’ que se discuten hoy, pero se acercan a la promesa del respeto a la religión, cultura, lengua y propiedad agrícola del pueblo mapuche, en una doble perspectiva de integración a los derechos de la ciudadanía chilena y conservación de los derechos como identidad étnica, la cual, mediante su historia, se considera *pueblo*, lo que es otra forma de plantear la autonomía. El concepto de autonomía territorial aparece en el Pacto de Cautín mencionado como “seguridad de posesión indefinida y legal de las tierras araucanas en manos araucanas”. Los planes de saneamiento ambiental se elaborarían “con representación de las comunidades”, lo que implicaba cogestión y podría abrir las puertas de la Salud Pública a la interculturalidad. Además, se aseguraría una economía con mayor autosustentación, a través de la creación de un “Banco Araucano” (Pacto de Cautín, Título V, Los Recursos Económicos para el Desarrollo de la Comunidad araucana)¹⁹.

Precisamente, el gran cuestionamiento de las autoridades chilenas de hoy al autonomismo mapuche es la falta de recursos para una congruencia entre autonomía jurídica y autarquía económica, siendo ésta un falseado propósito que se atribuye a algunas organizaciones mapuche. No hay referencias a la conservación y vigencia de las autoridades ancestrales mapuche, porque al parecer ello no estaba en cuestión. En el Pacto, nos parece, la autonomía se aseguraba mediante la protección de la comunidad como forma de propiedad colectiva y el ensanchamiento de las tierras mapuche en pos de la restitución del espacio usurpado; de allí surgía dialécticamente el territorio y en él se sustentaba la cultura. Y dialécticamente, al amenazarse la propiedad comunitaria en 1979, resurgió cada vez con más fuerza el *autonomismo* al intentar asegurar explícitamente derechos como el de reconocimiento a la autoridad ancestral, que hasta esa coyuntura no habían sido cuestionados. Fue el atentado pinochetista a la comunidad mapuche el que puso la cuestión de la autonomía territorial y cultural a la orden del día. Pero el ‘horizonte’ autonomista ha funcionado en el imaginario mapuche desde la misma pérdida de la autonomía a manos del ejército y del Estado chileno.

Una temprana formulación del derecho a la autonomía es la que emite Lorenzo Aillapán en la segunda edición de sus memorias, publicada en 1971: “todo mapuche es inteligente, moralmente sano – por derecho propio es dueño de esta tierra. Es imprescindible *el poder mapuche*, su propia autonomía. Debe nacer con urgencia un grupo de presión, un grupo profesionalizante que trabaje los 365 días con sus naturales descansos para el pueblo mapuche, única manera en que se puede llevar a cabo un trabajo serio... Nuestra consigna: COM-NEHUEUN PIAIÑ PU-AZA MAPUCHE, Creemos en el poder mapuche”²⁰.

Se trata de llamar a ejercer un poder que surge de los propios mapuche, en el accionar diario, más que desde las esferas del Estado, a las cuales debe llegar a incidir mediante la presión. El discurso y palabras de Aillapán, desde luego está influido por un tema central del Chile de 1971-1973: la cuestión del poder, la toma y ascensión de las clases populares al poder político, transformando radicalmente la sociedad. El concepto y

¹⁹ El Siglo, 8 y 12 de abril de 1964.

²⁰ Carlos Munizaga. *Vida de un araucano: el estudiante mapuche L.A. en Santiago, Chile, en 1959*. Segunda edición, Santiago, 1971, Capítulo X, p. 63. Literalmente, *kom newewn piaiñ pu ad mapuche* significa “todos somos poder, decimos los mapuche.

discurso de la autonomía, circulaba entre los jóvenes estudiantes de esa época. Asimismo, había comuneros, como los de la zona de Loncoche –lugar de origen de Aburto- que mantenían una tradición autonomista de elaboración propia²¹.

Otro antecedente de un pensamiento específicamente ‘mapuchista’, sin entrar en conflicto con una opción de izquierda en el contexto ‘nacional’, lo constituyen las declaraciones de un joven dirigente mapuche universitario, Adolfo Antipán (24 años), representante del FUI (Frente Universitario Indígena), quien en el 2º Congreso Nacional Mapuche celebrado en Temuco en diciembre de 1970, fue elegido Primer Director de las Organizaciones Mapuches: “Nosotros somos partidarios de una política netamente indigenista, posición que no se contradice con una ubicación de los mapuches en la Izquierda, ya que los araucanos somos trabajadores y formamos parte del pueblo. “Los jóvenes estamos trabajando en las comunidades y reducciones para crear conciencia en toda nuestra población”. “No nos interesa que sólo sean unos pocos dirigentes los conscientes y preparados para defenderse, sino que toda nuestra gente tenga confianza en sí mismos y sean capaces”²². La cita muestra que además de definirse como partidarios de la Izquierda, los estudiantes mapuche eran partidarios de lo que llamaban “una política netamente indigenista”, en alusión a su identidad cultural. No se trataba de meros militantes de izquierda, desinteresados en sus especificidades como mapuche. El término *indigenista* -a la sazón y para la dirigencia mapuche- valía tanto para una política defensora de la propia cultura (la que después sería denominada *indianista*) como para una política oficial proteccionista; no tenía la carga paternalista y excluyente que tiene hoy.

En 1971, un pequeño grupo propuso crear el Partido Mapuche de Chile, PAMACHI, sin mayor éxito. Se trataba de una iniciativa ‘mapuchista’, de ruptura con la vinculación del movimiento mapuche respecto de la izquierda chilena. Uno de los participantes era Lorenzo Aillapán, quien simpatizaba con el proceso de la UP, pero también había otros dirigentes que en la práctica dieron al grupo ciertos visos de ‘derechismo’ en los hechos. La coyuntura no favoreció esta propuesta, pero el hecho merece ser recordado como una iniciativa en favor de la autonomización del quehacer político mapuche.

En julio de 1972, tuvo lugar en Los Ángeles un encuentro de organizaciones mapuche²³. El Siglo titulaba: *Conclusiones del encuentro de Los Ángeles. No hay diferencias entre Mapuches y ‘Huincas’*. Según la información de prensa, el punto fundamental del temario fue la integración del mapuche en el proceso de Reforma Agraria. A la vez se trataron materias referidas a la situación indígena no incorporada en el proceso de Reforma Agraria, nacionalidad, educación, cultura. Entre otros acuerdos destacaron el deseo unánime de los mapuche participantes por incorporarse a la Reforma Agraria y de establecer sus reducciones como centros de producción. Manifestaron igualmente su disposición por obviar las diferencias entre ellos y el resto de los trabajadores chilenos, especialmente los trabajadores agrícolas, con quienes tienen intereses comunes. Por otra

²¹ Testimonio oral de Francisco Manqueliipe Reinante. Según este mismo dirigente, los mapuches de la zona de Loncoche ya querían en las décadas de los ‘60 y ‘70 el establecimiento de un Consejo (*Ngülam*) como organización de estructura ancestral.

²² El Siglo, 26-XII-1970, p. 5.

²³ El Siglo (diario del Partido Comunista de Chile), 11-VII-1972, p. 4.

parte, solicitaron que se resguarde el patrimonio de sus valores étnicos y que esos sean proyectados al resto de la comunidad nacional. Pidieron que el Ministro de Educación crease cursos de mapuches en las escuelas de enseñanza básica y que el Estado edite un diccionario y una gramática para la difusión de esa lengua. De estas informaciones se desprende que los temas culturales, y aun el debate acerca de la nacionalidad de los mapuche, no estuvieron ausentes de las preocupaciones de la dirigencia mapuche del período de Allende, antes de la promulgación de la Ley 17.729.

Las demandas que planteasen cambios estructurales en la administración de justicia, como habrían de ser las propuestas de conceder un tipo de autonomía (relativa) a las autoridades ancestrales, en materias de derecho consuetudinario, estaban muy lejos de ponerse en el debate público. No había condiciones dentro del Estado-nación chileno, ni de la sociedad mayoritaria a que éste corresponde, para tales demandas. Cuando el gobierno de la Unidad Popular propuso un sistema de ‘tribunales vecinales’ para agilizar los pleitos de justicia local de menor cuantía, que hacían colapsar a los juzgados civiles, la derecha hizo una campaña acusando al Gobierno de querer implantar ‘tribunales populares’ para condenar a los opositores.

EL DEBATE MARXISTA EN CHILE SOBRE LA AUTODETERMINACIÓN DE LOS PUEBLOS

Conforme al pensamiento anticolonialista y progresista de las izquierdas a nivel mundial, se difundió la idea del derecho a ‘la autonomía y autodeterminación de los pueblos’. Ello pasó a formar parte del ideario y de la utopía de las fuerzas progresistas y antiimperialistas, en torno a las izquierdas chilenas, especialmente en la década de 1960, que fue de auge de las movilizaciones antiimperialistas en todo el mundo. También fue asumido en el seno de las Naciones Unidas desde 1945. Lo que debe investigarse es si en el concepto de *los pueblos*, los mapuche militantes en organizaciones de izquierda lograron ver reflejado a su propio pueblo, lo que es decir cómo y desde cuándo el concepto de pueblo comenzó a ser aplicado a una realidad como la sociedad mapuche, y a distinguir ésta del ‘pueblo chileno’ o del ‘pueblo argentino’, como una totalidad, que el liberalismo usó para denegar derechos específicos a los colectivos indígenas.

Hay, entonces, una vertiente de izquierdas del ideario *autonomista*. Hubo miembros de la intelectualidad no-mapuche que asumieron tempranamente, respetaron y difundieron los postulados de la autonomía de los pueblos y en especial de los mapuche, desde antes del fin de siglo, cuando estos temas fueron reinstalados en el debate político e intelectual.

Alejandro Lipschutz, escribiendo en 1956, dijo: “Desde casi cuarenta años se oye en el concierto internacional la voz de aquellos que supieron apreciar otro sistema político aplicado ya desde largo rato en un pequeño país europeo como la Suiza, federación de minúsculas repúblicas, alemanas las unas, francesas, italiana y ladina las otras. La existencia de las minorías étnicas, y en especial lingüísticas, no es ninguna calamidad desde un punto de vista de la unidad nacional”²⁴.

²⁴

Alejandro Lipschutz. *La comunidad indígena en América y en Chile*. Santiago, 1956, pp. 191-192.

Los contenidos del pensamiento de Lipschutz se resumen en un artículo de este autor, publicado en apoyo al proyecto de ley indígena presentado por el Presidente Allende en 1972, y que al año siguiente se hallaba en su fase final de aprobación. Mediante esta ley (la 17.729), se creaba el “Instituto de Desarrollo Indígena”, cuyo objetivo principal era “promover el desarrollo social, educacional y cultural de los indígenas de Chile, considerando su idiosincrasia y respetando sus costumbres, y procurando su integración a la comunidad nacional” y estaría dirigido por un Consejo constituido por representantes del gobierno y de los mapuche y otros grupos indígenas (art. 42). Para Lipschutz, este Instituto estaba “destinado a realizar una gran obra, **básica** para el desarrollo de la vida material de los mapuches”, a partir de la “realidad cultural espiritual” del pueblo mapuche. Esa labor, “**presupone**, tácitamente, la existencia de una firme **organización tribal**, o nacional de los mapuches. La nueva ley **presupone** que los miembros mapuches del IDI sean **los portavoces legales de los mapuches**. En otras palabras, es forzoso que se proceda sin pérdida de tiempo a la creación de una **representación legal autónoma de la tribu, o nación, de los mapuches**. Minorías tribales, o nacionales, en el marco de la “gran” nación, minorías legalmente organizadas, existen en formas muy diversas a través del mundo entero... nadie querrá negar que el buen arreglo de los diversos asuntos de los mapuches en acuerdo con la nueva ley, presupone una conveniente organización tribal. Presupone cierto arreglo de los asuntos educacionales, sanitarios y culturales en general, en las masas de los mapuches. Este arreglo se conseguirá con una especie de **autonomía tribal** en el marco de la nación chilena a la cual ellos pertenecen”²⁵.

En el contexto de la época, la pertenencia e integración de los mapuche a la ‘gran nación’ chilena no era contradictorio con su autonomización como tribu o nación. Era más bien una demanda por la no exclusión, por la participación en los mismos derechos de que gozaba la sociedad mayoritaria.

La concepción de autonomía que propugnaba Lipschutz, diremos parafraseando a José Carlos Mariátegui, no era ‘ni calco ni copia’ de la de otros modelos, sino que se planteaba dejar a las autoridades mapuche, reunidas en un gran Consejo, la tarea de definir sus propios lineamientos, de acuerdo a su idiosincrasia: “Es cierto que la forma de tal autonomía como la necesitan los mapuches no puede ser simplemente copiada de las formas existentes en otras partes del mundo, como en Suiza o en la Unión Soviética; por eso me permito opinar que lo más conveniente sería que los representantes de los mapuches se reunieran para discutir y resolver este problema fundamental, en colaboración estrecha con la Dirección de Asuntos Indígenas del Ministerio de Tierras y Colonización”²⁶.

Queda por investigar la forma y el tiempo en que el concepto de autonomía para una *minoría nacional*, aplicado a un pueblo originario inserto dentro de un estado nacional, fue siendo asumido por la militancia mapuche de los partidos de izquierda a partir de los 60 y también cómo fue reelaborado de acuerdo a la realidad específica del pueblo mapuche.

²⁵ Alejandro Lipschutz, “El problema indígena en Chile en el momento actual”, en *El Siglo*, 8 de agosto de 1972, p. 8. Los destacados corresponden al original.

²⁶ Ibíd. Un manuscrito de A. Lipschutz que dio origen a este artículo de prensa y a otras colaboraciones al debate de la ley indígena, fue reproducido por Bernardo Berdichewsky en “La visión crítica de Lipschutz de la antropología moderna”, en *Alternativa*, revista del ICAL, N° 20, Santiago, 2003.

El proyecto de ‘ley indígena’ redactado con gran participación de las organizaciones mapuche y propuesta por Allende en mayo de 1971, fue aprobado por el parlamento chileno después de haber sido mutilado por la oposición de derecha y demócratacristiana.

Las propuestas del gobierno de Salvador Allende, en 1973, se resumen de acuerdo a una exposición de Luis Coronado, antropólogo, de la Dirección de Asuntos Indígenas, a reconocer las especificidades de la cultura mapuche, difiriendo de autores que la catalogan como subcultura; atribuir el llamado ‘problema mapuche’ a marginalización, segregación, dependencia y explotación por la Sociedad Global, para lo cual el gobierno se pronunciaba a favor de la integración a la vida nacional, rechazando a la vez la asimilación, la aculturación y la autodeterminación o separación²⁷. Era una propuesta más integracionista (y menos autonomista) que la que levantaba el propio Lipschutz.

Bernardo Berdichewsky, en un trabajo de 1971, expresaba que entre las comunidades que habían recuperado sus tierras, se evidenciaba la “baja conciencia de clase” de los campesinos mapuche debido a su espíritu “pequeño burgués”²⁸. Después de 1973, a partir de su llegada al exilio en Canadá, Berdichewsky tuvo vinculación con organizaciones indígenas que plantearon una superación del *indigenismo* estatal, tocándole vivir la época de Barbados II. En 1986, sin abandonar el análisis marxista, ya había incorporado a su lenguaje, la temática de la autodeterminación indígena y la superación de la ideología progresista no-indígena. Atribuye al indigenismo ‘progresista’, la contribución de “haber concientizado a generaciones de individuos sobre la cuestión indígena, no sólo de la sociedad mayor, sino también de los propios indígenas, que ganaron en torno a sus programas. Esto, más los grandes cambios estructurales indicados en las páginas anteriores [surgimiento de movimientos étnicos en todo el planeta], han permitido a una nueva generación de dirigentes e intelectuales, pero esta vez indígenas, superar esta contradicción y poder visualizar ahora la cuestión indígena desde un punto de vista indígena, en el marco histórico y social, no sólo de sus sociedades mayores, sino también internacional. Así se ha posibilitado el salto dialéctico del indigenismo a la indianidad”²⁹. Visto así, el indianismo de los ’70 tiene su base en el indigenismo de los años ’40 a ’70, del cual es una superación dialéctica. Berdichewsky visualiza a la indianidad como una ideología comunitaria, a diferencia del liberalismo –individualista- o del marxismo que, según este autor, pone en el centro de su análisis a la clase social o a la nación³⁰. Visto como ‘salto dialéctico’ y no como una ruptura, el indianismo puede ser asumido sin conflictos por la comunidad: “El apareamiento de la ideología de la indianidad es sólo el comienzo y no el fin del proceso. Las comunidades indígenas tienen ahora, con la indianidad, un arma poderosa para luchar por sus derechos y sus reivindicaciones, tanto sociales, como étnicas y culturales y aun

²⁷ Luis Coronado Castillo. “El problema mapuche”. En: *América Indígena*, vol. XXXIII, N° 2, abril-junio de 1973, pp. 495-524.

²⁸ Bernardo Berdichewsky, “Antropología aplicada e indigenismo en los mapuches de Cautín” (CORA, Santiago, 1971, sin datos de edición). Citado por Rolf Foerster y Sonia Montecino, *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches* (Santiago, 1988), 287 y 363.

²⁹ B. Berdichewsky, “Del indigenismo a la indianidad y el surgimiento de una ideología indígena en Andinoamérica”, en *América Indígena*, vol. XLVI, octubre-diciembre de 1986, p. 651. Otra publicación del mismo título, en *NS Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies* XII (24), Montréal.

³⁰ Ibid, p. 653.

nacionales y anticoloniales. Si en esta lucha su ideología se mantendrá y crecerá sólidamente unificada o se debilitará o dividirá, sólo el futuro podrá decirlo”³¹.

Luis Vitale también tomó contacto con dirigentes indígenas en el exilio, participando conjuntamente en encuentros internacionales. Escribiendo en Caracas en febrero de 1980, dedicó su *Historia del movimiento indígena de Chile*, “A los mapuches que hoy resisten a la dictadura militar continuando la tradición secular de lucha de Lautaro, Caupolicán, Galvarino y Pelantaru, insignes combatientes de la autodeterminación del pueblo mapuche”. En su Prólogo, plantea como en un programa, “Ellos [los indígenas] sabrán integrarse a la lucha general contra la burguesía criolla y el imperialismo, conquistando al mismo tiempo sus reivindicaciones específicas. La izquierda latinoamericana deberá aprender a respetar sin reservas la autodeterminación de los aborígenes, como asimismo comprender que no sólo hay problemas de clase, sino también de raza, costumbres y religión, que es fundamental integrarlos al combate contra los explotadores”. Concluyó esa *Historia* con la siguiente frase: “Los mapuches han entrado de nuevo en combate. Lo hacen en un momento en que la Resistencia Popular contra Pinochet se acrecienta, especialmente a nivel de los sindicatos. Así como las comunidades indígenas de Monimbó contribuyeron al derrocamiento de Somoza, en estrecha relación con los trabajadores y el FSLN, los mapuches sabrán también coordinar sus luchas con la clase obrera que está empeñada en voltear la dictadura pinochetista. Una vez logrado el triunfo, el proletariado chileno sabrá respetar la autodeterminación del pueblo mapuche”³².

Paralelamente (y contrariando los deseos de autonomía expresados por militantes no mapuche), hubo mapuches que adoptaron una confusa posición: estando de acuerdo en el derecho a la autodeterminación de las minorías nacionales, al mismo tiempo aceptaban la ideología de algunos sectores de izquierda, que no veían las especificidades del pueblo mapuche y sus derechos. Por esa vía, llegarían a negar al pueblo mapuche su condición de *nación* y por lo tanto contradecirían los planteamientos autonomistas mapuche, que ya se habían hecho oír. Entre estos autores, está Fernando Montupil Inaipil, quien publicó en 1982, *Inche Tati. El pueblo mapuche. Tradición indómita en Chile*³³. La obra se inscribe en el proceso posterior a la ley de disolución de las comunidades mapuche y a la resistencia antidictatorial. El autor refleja un alto grado de asimilación a una línea política ‘eurocéntrica’, desaprobandando en 1982 las tesis y reivindicaciones autonomistas.

Según Montupil, “En diversos países del mundo existen innumerables nacionalidades o grupos étnicos, no obstante sólo en los países socialistas este problema es resuelto justa y armónicamente y en beneficio del hombre”³⁴. En su apoyo, invocaba el texto de las Constituciones de Viet Nam, Yugoslavia y la URSS. Se citaba la constitución vietnamita, que señalaba “El Estado protege, fortalece y consolida la gran unión nacional, y prohíbe categóricamente toda manifestación de discriminación y división entre las nacionalidades. Todas las nacionalidades tienen derecho de usar su idioma y escritura, así como conservar y

³¹ Ibid., p. 655.

³² Luis Vitale, *Historia del movimiento indígena de Chile*, Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad Central de Venezuela, CES y Comité Regional Indígena de Sudamérica, Caracas, 1980, pp. 4 y 99.

³³ Managua, Colección Lautaro, 1982.

³⁴ Montupil, op. cit., p. 173.

desarrollar sus nobles hábitos, costumbres, tradiciones y cultura propia. El estado planifica eliminar paso a paso el desnivel de desarrollo económico y cultural entre las nacionalidades”³⁵. La constitución vietnamita sería socialista, pero en el citado artículo solo hay protección de derechos culturales y no territoriales, además de plantear una estrategia desarrollista y citar “desnivel de desarrollo cultural”, expresión de confusa interpretación y que admite una lectura evolucionista lineal.

Montupil formula un planteamiento correcto, que es el no copiar esquemas extranjeros sin tomar en cuenta las condiciones concretas del caso chileno, pero lo anula de inmediato al aplicar incorrectamente la definición clásica de nación que enunció Stalin para el caso del mosaico de pueblos de Europa de 1913. El autor mapuche negaba a su pueblo su condición de nación:

“El pueblo mapuche no constituye una nación propiamente tal –pese a tener una historia, una comunidad de idioma y de cultura- puesto que no posee, estrictamente, una comunidad de territorio ni una comunidad de vida económica. En el territorio geográfico que hoy habita también existe población no-indígena, no sólo en las ciudades sino también en los campos... Su vida económica no es autónoma ni responde a una gestión mancomunada del pueblo mapuche sino que está inserta y es absolutamente dependiente de la vida económica global del país. En propiedad, constituimos un grupo étnico con características específicas, pero inmerso e interdependiente de la dinámica política, económica y social de la nación chilena. Por ello, no responde a nuestra realidad nacional cualquier enfoque y propuesta que propale, como solución perspectiva al problema mapuche, una autonomía político-administrativa y su constitución en una Nación, Región o Estado autónomo”³⁶.

Sigue después Montupil, planteando que el carácter del problema mapuche³⁷ está dado por su contenido de clases y por su contenido étnico-social: “Por lo tanto, una correcta comprensión y solución a este problema social no podrá olvidar ninguno de los dos aspectos estrechamente relacionados”³⁸. Considerando que “el pueblo mapuche tiene una alta potencialidad revolucionaria y es un aliado de la clase obrera”, su lucha se debe unir a la de los proletarios, “una consecuente revolución desatada por el pueblo chileno y encabezada por la clase obrera, lleva implícita la liberación del pueblo mapuche y la defensa más irrestricta de sus intereses más sentidos”. Esta lucha “no sólo es interés del mapuche sino también sentida por el proletariado por ser la clase revolucionaria y democrática por excelencia –en tanto es portadora de relaciones de producción cualitativamente superiores y no tiene nada que perder al erradicar el capitalismo- y, por ello, la única capaz de estar, bajo cualquier circunstancia, contra toda clase de privilegios, de opresión y de discriminación”³⁹.

³⁵ Ibíd. Constitución de la República Socialista de Vietnam, artículo 5°.

³⁶ Ibíd., 176.

³⁷ A la fecha no se cuestionaba el sentido racista de la expresión “problema mapuche”; aún no se retrovertía su significado enunciando “el problema *wingka*”.

³⁸ Ibíd., 176.

³⁹ Ibíd., 177-178.

Las consecuencias prácticas de este análisis eran, para Montupil, que “el obrero indígena está condicionado a actuar en primer lugar como obrero y luego como indígena”. Para ello invocaba a Lenin: “En toda cuestión política realmente seria y realmente profunda los agrupamientos se realizan por clases y no por naciones”⁴⁰.

¿Donde quedaba la lucha mapuche por los derechos como pueblo-nación originario? A la espera del triunfo de un proceso revolucionario conducido por el proletariado. Pero estos derechos no serían indefinidos, sino sujetos al interés general del proletariado, que en última instancia decidiría si aquellos tendrían continuidad o no:

“El derecho y la libertad del pueblo mapuche –como de cualquier otro sector social- de profesar una religión o expresarse culturalmente será tal, sin embargo, hasta el límite en que tales manifestaciones sean antagónicas con los intereses del proletariado y la mayoría del pueblo trabajador y sean regresivas a tal punto que frenen el desarrollo y progreso de todo el pueblo, en tanto ellas se transforman en prácticas francamente contrarrevolucionarias y lesivas al proceso de cambios en curso”⁴¹.

Es decir, el pueblo mapuche sería tan libre en el socialismo, como lo fue bajo el imperio español, cuando las tradiciones y prácticas culturales eran libres, siempre que no se contradijesen con las leyes de Castilla o de Indias, y con las normas de la Iglesia Católica.

En Suecia, René Rodríguez Guajardo publicó *Los mapuches. En el largo sendero de la historia de Chile*⁴² donde entrega una obra de carácter enciclopédico. Sigue sin crítica a autores como Latcham, Guevara y aun a los cronistas, cometiendo errores graves, entre otros, en la definición de los conceptos de mapuche y araucano. Rodríguez se manifiesta por que “los mapuches tienen derecho a organizarse de acuerdo a sus intereses, dependiendo de su grado de conciencia y como ellos lo estimen; sin imposiciones ni restricciones. Los mapuches no necesitan que se les impongan determinadas normas y patrones de conducta”⁴³. En seguida propone un ‘imperativo’ a los mapuches, “incorporarse activamente a la lucha por estos cambios de carácter estratégico, mediante un programa que interprete y resuma sus intereses más fundamentales. Dicho programa o plataforma debe ser aprobada y asumida por el propio pueblo. A nuestro juicio debería contener –entre otros- los siguientes puntos: 1. Autodeterminación del pueblo mapuche para decidir libremente su organización social, generar sus organizaciones y elección de sus dirigentes como asimismo incorporación de éstos al máximo organismo nacional del Poder Popular que constituya en el futuro el pueblo chileno...”⁴⁴.

⁴⁰ Ibíd., 178. Cita a V. I. Lenin. *Notas críticas sobre la Cuestión Nacional*. ed. Progreso, Moscú, 1974, p. 23.

⁴¹ Ibíd., 183.

⁴² Konak Trycken, Estocolmo, 1983.

⁴³ Rodríguez, op. cit., p. 477.

⁴⁴ Ibíd., p. 478-480. Siguen nueve puntos relativos a la restitución de tierras, fin al latifundio, ayuda técnica y crediticia, mejoramiento de las condiciones de vivienda, salud, educación (bilingüe), restitución del Instituto de Desarrollo Indígena, pertinencia y participación respecto de los proyectos y programas que afecten al pueblo mapuche, defensa de la cultura y promoción para su realización económico-social y política.

Pero para Rodríguez, autodeterminación no significa autonomía. Llama a “la integración del pueblo mapuche a la comunidad chilena, sin que éste pierda su identidad. No se trata de ‘chilenizar’ la cultura mapuche, sino de encauzar el proceso de cambios a través de los canales culturales propios, hacia el desarrollo y el progreso”⁴⁵. Desde aquí, la propuesta de Rodríguez sigue muy de cerca la de Montupil⁴⁶. Expresaba con énfasis:

“Postular la autodeterminación del pueblo mapuche no significa necesariamente plantear como solución una autonomía político-administrativa y su consiguiente constitución en una nación, región o estado autónomo. Puesto que tal propuesta no responde a nuestra realidad nacional; los mapuches, si bien es cierto, constituyen una etnia con características peculiares, están inmersos e interdependientes de la dinámica política, económica y social de la nación chilena. Cuando hablamos de autodeterminación queremos señalar que los mapuches tienen el derecho a participar activamente como sujetos y no objetos de su propio destino”⁴⁷.

En páginas siguientes, Rodríguez copia literalmente párrafos de Montupil, no siempre con la cita del caso y con algunas variaciones: donde Montupil habla de “la liberación del pueblo mapuche”⁴⁸, Rodríguez menciona “terminar con la explotación y represión”⁴⁹. Coinciden en el rol ‘demiúrgico’ que atribuían a la clase obrera, única conductora plenamente consciente del proceso revolucionario. Donde coinciden, casi textualmente, también es en cuanto a limitar los derechos religiosos y culturales a todo lo que no sea contrarrevolucionario⁵⁰. En síntesis Rodríguez termina subordinando los derechos mapuche a la unión obrero-campesina y desaprueba cualquier grado de autonomía administrativa o cultural, no obstante aboga por la autodeterminación y la participación en la toma de decisiones que afecten a este pueblo. La reedición de 2001 no modificó en nada la publicación de 1983, pese a que muchas propuestas quedaron obsoletas por los cambios (de distinta connotación y valoración) experimentados por Chile desde 1990.

En 1982, el Comité Exterior Mapuche publicó el trabajo del historiador Arauco Chihuailaf, “Los mapuches en la sociedad chilena (Notas de discusión)”⁵¹, que la intelectualidad -indígena y no indígena- debiera conocer. En él presenta el problema de la discriminación de la sociedad mayoritaria frente a *los mapuche*, a los que el autor menciona en plural, o como cultura, usando muy pocas veces (pero al comienzo y al final) la palabra *pueblo*. Defiende la hipótesis de que los mapuche no son una minoría nacional ni una nación en el sentido marxista clásico, por lo que su existencia y la solución al ‘problema mapuche’ no serán posibles sin previa liberación de la dominación capitalista; sin embargo los mapuche

⁴⁵ Ibíd., 480.

⁴⁶ Rodríguez y Montupil fueron militantes del MAPU.

⁴⁷ Ibíd., 480.

⁴⁸ Montupil, op. cit., 180.

⁴⁹ Rodríguez, op. cit., 482.

⁵⁰ Montupil, op. cit., 183; Rodríguez, op. cit., 483.

⁵¹ Publicado en *Huerrquén* N° 1, París, julio de 1982, pp. 18-30. Ver también, A. Chihuailaf, *Algunas ideas en torno a los mapuches y la cuestión nacional*. Documento de trabajo. Comité Mapuche de Francia, 1979.

tienen especificidades que incluyen su cultura, valores y lengua, que le confieren derechos que sólo se garantizarán en una sociedad nueva, distinta, sin explotación. Por ello no puede haber un movimiento nacional –al estilo catalán o vasco- ni plantear soluciones exclusivas para mapuches (universidad o escuelas especiales, representación política), sino que su movimiento debe estar aliado con las clases explotadas. Más adelante, Arauco Chihuilaf desarrolló su postura y en la medida que no se produjo la ruptura del sistema de dominación en Chile, ahora sigue sosteniendo que debe ser transformado el Estado nacional “homogéneo y unitario” para que reconozca la diversidad en que tenga lugar un pueblo mapuche que no es ‘cultura de resistencia’ ni ‘subcultura’⁵².

A la larga, se acentuarían los desencuentros entre los dirigentes marxistas partidarios de la ‘homogeneidad’ de las clases populares y la militancia indígena que fue asumiendo el autonomismo (en sus dimensiones de programa político para los pueblos indígenas y de respuesta a los centralismos partidistas); las posturas integracionistas quedaron en minoría, hoy casi todas las organizaciones indígenas ligadas a las izquierdas, incluidos los marxistas se pronuncian a favor de la autonomía en alguna de sus formas⁵³. Distinto puede ser el caso de indígenas aislados actuando en partidos de ideologías globalizantes y liberales.

Héctor Díaz-Polanco señala respecto de los fundadores del marxismo, que: “aunque éstos se interesaron por los fenómenos étnico-nacionales e hicieron contribuciones que no es posible ignorar, partieron de la premisa de la revolución proletaria inminente. Desde esta perspectiva, lógicamente la problemática de las etnias y las nacionalidades oprimidas quedó siempre en segundo plano teórico en las preocupaciones de Marx y Engels, en la medida en que se suponía que la cuestión étnico nacional quedaría resuelta más o menos rápidamente en el marco de la nueva sociedad socialista... Hoy podemos entender las razones históricas que llevaron a los fundadores de la teoría revolucionaria a esas posiciones. Al mismo tiempo, debemos aceptar que sus apreciaciones y previsiones con el curso de los años se han mostrado incorrectas”⁵⁴. Lo mismo se puede aplicar a diferentes autores marxistas latinoamericanos, que creyeron inminente el triunfo de la revolución entre los ’60 y fin de los ’80. La historia de esos años y posteriores, demostraría que era necesario revisar profundamente las premisas hasta entonces aceptadas y desarrollar una teoría acorde a la problemática concreta de las naciones indígenas americanas.

⁵² Referencia a Arauco Chihuilaf, por Elicura Chihuilaf, *Recado confidencial a los chilenos*, LOM, Santiago, 1999, p. 49.

⁵³ En el presente, la Asamblea Mapuche de Izquierda, creada en 2001, y formada por militantes comunistas e independientes de izquierda, apoyan la lucha por espacios de autonomía para el pueblo mapuche.

⁵⁴ Héctor Díaz Polanco, “El quinto centenario de los pueblos indios”. En: *Casa de Las Américas*, julio-septiembre 1992, N° 189, p. 55. El mismo, en “La teoría indigenista y la integración”, en: H. Díaz-Polanco *et al.*, *Indigenismo, modernización y marginalidad: una revisión crítica*, Centro de Investigación para la Integración Social, México, 1981, pp. 43-44.

LOS MOVIMIENTOS INDÍGENAS AMERICANOS EN LOS AÑOS 1970-1992

El discurso y las acciones por la autonomía de los pueblos indígenas aparece como una respuesta de superación del indigenismo, con especial fuerza en la década de 1970.

En el caso del pueblo mapuche, es al menos desde 1978 y en toda la década de 1980, cuando comenzó a retomar fuerza el planteamiento autonomista, especialmente a partir del intercambio entre pueblos originarios, que se dio en el contexto del exilio mapuche posterior al golpe de 1973, pero también como producto de una reflexión dada al interior de sectores activos de la orgánica mapuche tanto de comunidades como de los espacios urbanos. Fue muy importante el contacto con otras culturas originarias, dado en el extranjero, pero no podría entenderse la aceptación de los planteamientos autonomistas de otros pueblos, si la idea-fuerza o concepción autonomista no hubiese estado latente en el corazón y en el pensamiento del pueblo mapuche.

Fue en 1978 cuando se abrió un importante debate al interior del pueblo mapuche, a partir de los anuncios de que la dictadura preparaba una ‘ley indígena’ que buscaba liquidar a las comunidades mapuche. La dictación del Decreto-Ley 2.568 en 1979, llevó al pueblo mapuche a su redinamización, de lo que resultó en buena medida la puesta en el debate del derecho a la autonomía y autodeterminación⁵⁵.

Consuelo Sánchez, que estudia el caso de la emergencia del autonomismo en México, nos refiere que a comienzos del siglo XX, hubo “reclamos de autonomía indígena” y pone de relieve la decisión de la élite política mexicana, de rechazar cualquier reconocimiento y acallar cualquier reclamo de autogobierno indígena. Esta negativa explica la persistencia del conflicto étnico-nacional y la dimensión que ha adquirido en los últimos años, particularmente con la emergencia de la rebelión neozapatista. La autora refiere, “la respuesta de los pueblos indios comienza a manifestarse consistentemente en los años setenta”⁵⁶. Las respuestas del estado mexicano, a lo largo del siglo XX, fueron muy similares a las que aplicó el estado chileno. Los gobiernos mexicanos definieron al ‘problema indígena’ como una cuestión de marginalidad; más adelante, habiendo cooptado al etnicismo, trataron de desviar las luchas indígenas, desde el clasismo al etnicismo⁵⁷.

A nivel continental, después del auge de los planteamientos marxistas que vinculaban la problemática indígena a la explotación de clase, vino un cuestionamiento a éstos. Primero se realizó la reunión de jóvenes antropólogos, conocida como Reunión de Barbados, a principios de 1971. En ella fueron criticados el indigenismo de estado, el

⁵⁵ En respuesta a los anuncios de la dictadura, en 1978, para dar cobertura al accionar reivindicativo de las comunidades mapuche, fue creado el “Centro Cultural Mapuche de Chile”, al alero de la Fundación Instituto Indígena, del Obispado de Temuco. Por objeciones del Ministerio de Economía, el nombre fue cambiado a “Asociación Gremial Centros Culturales”, y ante nuevas objeciones (u hostilizaciones legalistas), los dirigentes acordaron llamar a la organización, “Asociación Gremial de Pequeños Agricultores y Artesanos Ad-Mapu”, moción que fue aceptada por el Ministerio en septiembre de 1981, de acuerdo al Decreto-Ley 2.757, Personalidad Jurídica N° 633. Ver *Huerrquén* N° 1, p. 8.

⁵⁶ Consuelo Sánchez, *Los pueblos indígenas del indigenismo a la autonomía*. Siglo XXI, México, 1999, p. 15.

⁵⁷ *Ibíd.*, 94-101, *passim*.

asimilacionismo, el misionerismo y las posturas clasistas. La segunda reunión de Barbados tuvo lugar en 1977⁵⁸.

En Port Alberni, Canadá, fue organizado en octubre de 1975 el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas. Cinco años después, en Ollantaytambo, cerca de Cusco, Perú, del 27 de febrero al 3 de marzo de 1980, se celebró el Primer Congreso de los Movimientos Indios de América del Sur, convocado por el CMPI y desde entonces se creó, como filial del mismo, el Consejo Indígena Sudamericano, CISA, con sede en Lima. En esta reunión debatieron los ‘indianistas’ (dirigidos por el MITKA de Bolivia y apoyados por representantes de Perú, Ecuador, Argentina y Colombia) y ‘marxistas’ (que incluían representantes de Venezuela, Brasil y Chile), prevaleciendo la postura de los primeros. En todo caso, se acordó que cuando el pueblo indígena es mayoría en cualquier país, su finalidad será la toma del poder político, y cuando es minoría, podrá actuar a la cabeza de sectores populares, pero sin comprometer su autonomía política y su identidad étnico-cultural⁵⁹. Esta propuesta habría tenido su origen en representantes mapuche como Melillán Painemal. La ONU dio al CMPI la categoría de organismo consultivo.

Tras las celebradas *Declaraciones de Barbados I y II*, se desarrolló una corriente que desvincula la problemática indígena de la cuestión de clase y crea una ruptura epistemológica, y filosófica al más alto nivel, entre el pensamiento *indio* y el pensamiento y el sistema occidental. Surge el *etnicismo*, cuyos planteamientos “tuvieron como efecto desvincular la lucha de los grupos indígenas de los demás sectores explotados y oprimidos de la sociedad no india, y desalentar la posibilidad de construir un proyecto político conjunto (entre indios y no indios). Como consecuencia, esto condujo al aislamiento político de los indígenas”⁶⁰. Consuelo Sánchez reconoce un mérito a esta corriente, que fue romper con el etnocentrismo del Estado, pero en la práctica, “la mayoría de los ideólogos del etnicismo (indios y no indios) se incorporaron a las instituciones del Estado, y éste adoptó el discurso etnicista, aceptando de manera retórica la existencia de la diversidad sociocultural de la nación, pero en la práctica continuó con sus acciones integracionistas”⁶¹ y el propio Estado adoptó la táctica de desviar el movimiento indígena hacia el etnicismo⁶².

En 1977 tuvo lugar en Barbados el segundo encuentro latinoamericano de organizaciones indígenas, denominado “Movimientos de Liberación Indígena en América Latina”, mejor conocido como Reunión de Barbados II. La organización del evento contó

⁵⁸ Los documentos relativos a este encuentro fueron publicados en: *Indianidad y descolonización en América Latina*. Ed. Nueva Imagen, México, 1979.

⁵⁹ *Ibíd.*, 61.

⁶⁰ Sánchez, op. cit., pp. 93-94.

⁶¹ *Ibíd.*, 94. En el caso de Chile, la situación es semejante. Tras el ascenso de los planteamientos indianistas con fuerte contenido antioccidental, vino la creación de la institucionalidad indigenista en democracia, a partir de 1990, y muchos dirigentes quedaron en el vientre del ‘leviatán’ estatal. Algunas instituciones no gubernamentales (y no indígenas), de la década de 1980, tras manejar un lenguaje proautonomista, pasaron a colaborar con el proyecto integracionista de los 90. Asimismo el Estado ha promovido el culturalismo, que desvía al movimiento indígena (y en especial al pueblo mapuche) de las reivindicaciones territoriales y de su lucha por transformaciones estructurales, en pro de la práctica ‘folklórica’ de algunas particularidades culturales.

⁶² *Ibíd.*, 101.

con el apoyo económico del Consejo Ecuménico de las Iglesias⁶³. Encuentros como éste tuvieron pronta influencia entre los indígenas residentes fuera de Chile. Uno de los participantes en dicha reunión fue Vicente Mariqueo, uno de los primeros en dedicar escritos a la recomposición de la postura del pueblo mapuche frente al desafío de la desaparición de la comunidad ante la embestida de Pinochet y en tomar distancia del partidismo *wingka*. En su ensayo “El pueblo mapuche”⁶⁴ nos muestra su propia visión, frente a un proceso ascendente de movilizaciones.

Otros eventos importantes para los movimientos indígenas fueron la Conferencia Internacional de Organizaciones no Gubernamentales sobre la discriminación de los pueblos indígenas en las Américas, en Ginebra, Suiza, del 20 al 23 de septiembre de 1977, donde se adoptaron importantes acuerdos en protección de las naciones o grupos indígenas, y la Reunión de Expertos sobre Etnodesarrollo y etnocidio en América Latina”, en San José de Costa Rica en diciembre de 1981, la cual emitió la “Declaración San José sobre etnodesarrollo y etnocidio en América Latina”, que como otras de la época, resaltan el valor de la tierra y del espacio territorial para los pueblos indígenas, que son sujetos titulares de derechos colectivos e individuales: “9. El respeto a las formas de autonomía requeridas por estos pueblos es la condición imprescindible para garantizar y realizar estos derechos”⁶⁵.

El Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas de la ONU fue fundado en 1982. El mismo año, la Nicaragua sandinista fue el primer estado-nación que se convirtió, por una reforma constitucional, en un Estado multinacional y pluriétnico. Al mismo tiempo, en la Iglesia Católica hay una toma de conciencia acerca de la necesidad del reconocimiento de derechos –materiales y espirituales- a los pueblos indígenas. Frente a la crítica que en Barbados I se formuló a los misioneros, un grupo de éstos se reunió en Asunción, Paraguay, emitiendo el “Documento de Asunción”, de autocrítica de las Iglesias⁶⁶. La Conferencia de los Obispos reunida en Puebla, en 1979, llama a reconocer en los indígenas y pobres del continente, el rostro de Cristo sufriente. En su primera visita al Brasil, el Papa Juan Pablo II, dialogando con un dirigente indígena⁶⁷, dijo en Manaus el 1º de julio de 1980: “Vosotros sois pueblos, sois naciones”⁶⁸. El Papa, en su encuentro con los campesinos e indígenas de Chile, en Temuco en 1987, los exhortó a defender su cultura⁶⁹.

⁶³ Henri Favre. *El indigenismo*. FCE, México, 1999. El autor (de ideología liberal) pone de relieve el apoyo de las Iglesias al movimiento indígena en diversos países de América.

⁶⁴ En el libro *Indianidad y descolonización en América Latina*, Ed. Nueva Imagen, México, 1979.

⁶⁵ Declaración de San José. En: Guillermo Bonfil, *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio*. ediciones Flacso, San José, Costa Rica, 1982, pp. 23-27. Ver id., pp. 59-60. No hubo representantes de Chile en la ocasión. Un extracto fue publicado en *Huerrquén* N° 1, pp. 11-12.

⁶⁶ Ver *Anuario Indigenista*, vol. XXXII, 1972.

⁶⁷ Marçal de Souza, del pueblo Tupã'i, posteriormente asesinado el 25 de noviembre de 1983.

⁶⁸ Benjamín Forcano, “Entrevista a Pedro Casaldáliga”. En: *Éxodo*, revista del Centro Evangelio y Liberación, Madrid, septiembre de 1990, p. 20. Esta referencia la volvió a citar el mismo Pedro Casaldáliga (Obispo de Sao Félix do Araguaia, Mato Grosso, Brasil), en “¿Cómo vive la Iglesia el indigenismo?”, colaboración a la revista *Manos Unidas. Campaña Contra el Hambre*, Madrid, N° 102, octubre-diciembre de 1991, p. 18. El único documento en Internet que remite a esta poco conocida cita del Papa Juan Pablo II, es una entrevista de Pedro Tierra (Hamilton Pererira) a D. Pedro Casaldáliga el 30 de agosto de 1994. En: Fundação Perseu Abramo. Teoría e debate. <http://www2.fpa.org.br/portal/modules/news/article.php?storyid=1262>

⁶⁹ <http://www.iglesia.cl/especiales/pueblosoriginarios/discurso.html>

Del 2 al 6 de octubre de 1989, se celebró el X Congreso Indigenista Interamericano en San Martín de los Andes, Neuquén, Argentina. En su acta final (y se trata de uno de los eventos indigenistas integracionistas por excelencia), se recomienda a los estados miembros que “se adopten como objetivos fundamentales de las políticas nacionales, principios de autodeterminación o autogestión de los pueblos indios”⁷⁰. Según Consuelo Sánchez, en la comunidad internacional hay cada vez más comprensión de que los pueblos indios requieren de autonomía para que puedan asumir las decisiones y el control sobre sus propios asuntos. Sin embargo, todavía no parece haber plena claridad sobre lo que se entiende por *autonomía* y concluye en que hay confusión entre términos como autonomía, autodeterminación, autogestión y autogobierno, en los foros internacionales, e incluso entre especialistas y académicos⁷¹.

Al mismo tiempo, en octubre de 1989 en Bogotá es lanzada la campaña “500 años de Resistencia Indígena y Popular”, por organizaciones campesinas e indígenas de 17 países de la región, que convocan al Primer Encuentro Continental de Pueblos Indios, a celebrarse en Quito en 1990.

El 27 de junio de 1989 la Organización Internacional del Trabajo, OIT, aprobó un nuevo Convenio sobre pueblos indígenas y tribales, el N° 169, que reemplazó al N° 107, de 1957. El nuevo convenio fue aprobado en primer lugar por Noruega; sería México el primer país de América en ratificarlo, el 5 de septiembre de 1990. El alzamiento indígena de Ecuador, en mayo de 1990, encabezado por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), reveló el potencial movilizador de los pueblos originarios. Del 17 al 21 de julio de 1990, se realizó en Quito, Ecuador, el Encuentro Continental 500 años de Resistencia India, con más de 200 delegados de 120 naciones indígenas, organizaciones internacionales y organizaciones fraternas. En su declaración final, de 21 de julio, queda de manifiesto el cambio cualitativo de las reivindicaciones indígenas: “La lucha de nuestros pueblos ha adquirido una nueva cualidad en los últimos tiempos. Esta lucha es cada vez menos aislada y más organizada. Ahora estamos plenamente conscientes de que nuestra liberación definitiva sólo puede expresarse como pleno ejercicio de nuestra autodeterminación. Nuestra unidad se basa en este derecho fundamental. Nuestra autodeterminación no es una simple declaración... Sin autogobierno indio y sin control de nuestros territorios, no puede existir autonomía ... No son suficientes las políticas parciales de tipo integracionista, etnodesarrollista y otras prácticas aplicadas por los entes gubernamentales...”. Entre los acuerdos, el segundo corresponde a “Ratificar nuestro indeclinable proyecto político de autodeterminación y conquista de nuestra autonomía, en el marco de los estados nacionales, bajo un nuevo orden popular, respetando la denominación con que cada pueblo determine a su lucha y proyecto”⁷².

Del 7 al 12 de octubre de 1991, en Quetzaltenango, Guatemala, tuvo lugar el II Encuentro Continental 500 años de Resistencia India, Negra y Popular. Como su nombre lo indica, fue ampliada la base social con organizaciones afrodescendientes y de las clases y

⁷⁰ *Anuario Indigenista*, vol. XLIX, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1989, p. 33.

⁷¹ Consuelo Sánchez, op. cit., p. 169.

⁷² Declaración final del Encuentro Continental 500 Años de Resistencia India, Quito, 21 de julio de 1990. En: *Pastoral Popular* N° 203, Santiago de Chile, octubre de 1990, pp. 34-35.

estratos populares, caracterizados e identificados como mestizos. Su principal organizador fue la Coordinadora Maya Majawil Q'ij Nuevo Amanecer. Ya se usaba el nombre de Abya Yala ("Tierra en Plena Madurez", en lengua kuna), adoptado para resignificar el continente. En su convocatoria se expresa: "Nuestras propuestas no son alternativas vacías, todos sabemos qué queremos, qué es necesario para lograr las autonomías indias y una verdadera independencia de nuestros pueblos".

EL AUTONOMISMO EN EL DEBATE MAPUCHE ENTRE 1978 Y 1992

La demanda de reconocimiento constitucional a los indígenas del país, aparece tempranamente en las Resoluciones del encuentro mapuche realizado en Santiago el 12 de octubre de 1978: "9. Que los indígenas deben estar incluidos en la Carta Fundamental de la República"⁷³. Diez años después (y a pocos días del triunfo del No en el plebiscito de 1988), la Coordinadora de Residentes Aymara y Mapuche de la Región Metropolitana, en declaración de 12 de octubre de dicho año, luego de manifestarse contra la celebración del V Centenario y denunciar las políticas etnocidas de la dictadura, propuso: "Que se reconozca que en este país hay pueblos o naciones milenarias anteriores a la presente nación y de la cual son culturalmente diferentes. Que a partir de lo anterior, en una nueva constitución política seamos reconocidos como pueblos"⁷⁴.

Entrevistado Melillán Painemal, dirigente de los Centros Culturales Mapuche y Vicepresidente del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas, en 1982, expresó a *Huerrquén*: "Esta organización (los Centros Culturales Mapuche) la hemos querido corregida en base a los errores cometidos en el pasado. Y así, aprovechando las experiencias de ayer y mediante una conducción adecuada, el Pueblo Mapuche pueda lograr alguna vez su autonomía y autogestión... todos trabajan en torno a un solo objetivo: constituir las bases para un accionar autónomo, autogestionado, aprendiendo a valorar nuestra propia capacidad, mediante la presencia activa en las más variadas actividades como: Educación, actividad Agraria, Salud, Cultura, Folclore, etc.". Preguntado si no significa esto un riesgo de aislacionismo, responde "No. El proceso, tras los objetivos señalados es largo, algunos quedarán en el camino. Nosotros no somos racistas, necesitamos aliados, no queremos aislarnos. Los hermanos huincas nos acusan a veces de separatistas, racistas. No. Queremos solamente señalar que somos una realidad con características específicas dentro del contexto de la sociedad: lengua, valores culturales, idiosincrasia. Queremos conducirnos solos, expresar nosotros mismos nuestras aspiraciones a través de nuestra organización. No significa esto que rechazamos las alianzas, por el contrario, necesitamos de ellas"⁷⁵.

Más adelante, el entrevistado es más explícito: "Cuando conquistemos la normalidad democrática e institucional en el país, reclamaremos nuestros derechos

⁷³ Resoluciones del Encuentro Mapuche realizado en Santiago el 12 de octubre de 1978. SEUL (Servicios de Estudiantes Latinoamericanos), año X, N°s 85-87, Bruselas, diciembre de 1978. Transcrito por Rodríguez, op. cit., pp. 591-593. También se manifiesta el encuentro por la no división de las comunidades, restitución de terrenos usurpados, educación bilingüe y otros beneficios.

⁷⁴ Declaración pública. En *Nütram*, Año IV, N° 4, octubre de 1988, pp. 2-3.

⁷⁵ *Huerrquén*, N° 1, París, julio de 1982, pp. 2-3.

fundamentales garantizados en la nueva constitución, es decir nuestra existencia como pueblo con identidad propia en el contexto de la sociedad chilena. Y en las regiones con importante población mapuche, las autoridades administrativas deberán ser mapuches”⁷⁶. Estos planteamientos son en la realidad autonomistas, contienen los mismos elementos que el autonomismo de los ’90, y a veces con mayor radicalidad, ya que hoy son muy pocos los dirigentes que proponen una nueva constitución o la restitución de los derechos conculcados por el Decreto-Ley 2.568 de 1979.

Painemal planteaba lo siguiente, contradiciendo el ‘indigenismo’, el ‘asistencialismo’, lo que hoy se manifiesta en el ‘ONGismo’: “Lamentablemente durante años ha habido cualquier cantidad de instituciones que se han asignado la tarea de hablar por los mapuches, de pedir o programar por ellos. Les agradecemos, pero ahora queremos hablar por nosotros mismos. Necesitamos que nos permitan conducirnos solos. Necesitamos, sí, la colaboración de aquellos que honestamente quieran ayudarnos en torno a programas concretos. Lo que no necesitamos es manipulación, dirección ni paternalismo”⁷⁷. Estos planteamientos caben perfectamente dentro de la concepción de autonomía del propio José Marimán, cuando éste dice: “el estado debe reconocer el derecho a sus habitantes a determinar qué desarrollo quieren”⁷⁸.

Consultado Painemal sobre qué importancia atribuía a la presencia activa de mapuches en encuentros indígenas internacionales, como los del Cusco⁷⁹, Canberra y Ginebra, respondió: “Han sido encuentros históricos. Por ejemplo, en el Cuzco por primera vez los indígenas de toda Sudamérica y parte de Centroamérica se reunieron a discutir sus problemas y que son más o menos los mismos. La discriminación, el despojo, ha sido casi igual en todas partes. En cuanto a nuestro Pueblo Mapuche, ya existe la presencia de nuestras opiniones en las organizaciones indígenas de Latinoamérica. Nuestros planteamientos se discuten, nuestra lucha se conoce. Hemos sostenido que en los países donde somos minoría debemos luchar por una autonomía de nuestras organizaciones y acción, y que nuestra lucha está junto a los oprimidos y humillados, junto a todos aquellos que sufren y luchan contra un enemigo común. Esto se ha aceptado a pesar de las diferencias, puesto que algunos movimientos no quieren alianzas. Nosotros decimos que cada cual actúa y programa de acuerdo a su realidad⁸⁰. Hemos contribuido a la formación del Consejo Indio Sudamericano y en Australia por decisión democrática de los delegados se los entregó un cargo ejecutivo en el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas. Es un honor, un reconocimiento a nuestra lucha, pero también una enorme responsabilidad para nuestro pueblo”⁸¹.

⁷⁶ Ibíd, pp. 4-5.

⁷⁷ *Huerrquén*, N° 1, p. 5.

⁷⁸ José A. Mariman. *El protagonismo político del nuevo director de CONADI*. Denver, U.S., noviembre del 2002. Publicado en *El Gong*, Temuco, 27 de noviembre de 2002.

⁷⁹ Ollantaytambo, 1980.

⁸⁰ Melillán Painemal y la mayoría de los mapuche en los encuentros internacionales de los años 70 y 80, veían las luchas mapuche unidas al procesos de liberación a realizarse junto a los aliados populares, a diferencia de las posturas ‘indianistas’ que plantearon un purismo etnicista y desligaron a los pueblos indígenas de los pueblos criollos y mestizos. Sin embargo, los mapuche no impusieron una línea determinada, dejando a cada pueblo la opción de actuar de acuerdo a su realidad.

⁸¹ *Huerrquén*, N° 1, pp. 5-6.

El proceso de transformación de las demandas indígenas en América Latina, entonces, no sólo influyó en la dinámica de los pueblos indígenas en Chile, sino que el mismo pueblo mapuche fue un factor de activación del movimiento a escala continental, por medio de representantes, como Painemal, que asumieron una gran responsabilidad. Debe evitarse la visión reduccionista, de creer que los mapuche por lo general obedecen a influencias externas. La realidad demuestra que las relaciones son recíprocas.

El Comité Exterior Mapuche desarrolló rápidamente un nuevo pensamiento autonomista, reivindicando que éste se hallaba implícito en la lucha que el pueblo mapuche había sostenido desde la lucha frente a los *Ingka* y los *Wingka*. Se publicaron diversos artículos de autores mapuche en la Revista *Huerrquén*, del Comité Exterior Mapuche, entre 1979 y 1985⁸². Estos materiales circularon por escrito en Chile, pese a las restricciones bajo el régimen de dictadura. Los términos *autonomía*, *autonomismo*, se fueron abriendo paso cada vez con más fuerza.

Los planteamientos autonomistas fueron desarrollados por la Organización Ad Mapu, la que entre las resoluciones de su tercera jornada nacional, de enero de 1983, acordó definir “un proyecto alternativo para el pueblo mapuche”, propiciando “una nueva sociedad, justa y democrática, en donde nuestro pueblo participe con igualdad de derechos frente a los otros sectores sociales del país”, buscando “el desarrollo y progreso de la sociedad participando de la unión férrea de los campesinos y obreros de nuestra patria”, y luchando por la conquista de “la autonomía y autodeterminación de nuestro pueblo, en cuanto a que debemos ser gestores y protagonistas de nuestro propio desarrollo”⁸³.

El espíritu autonomista de algunas organizaciones, como Ad Mapu, tenía una contradicción: el accionar de algunas de éstas no guardaba la autonomía necesaria, respecto de las directrices e intereses de los partidos políticos predominantes. Ya en octubre de 1986, Ad Mapu estaba en crisis por ello. Frente a esta situación, el Comité Exterior Mapuche Europa, en octubre de 1986, emitió una declaración llamando a la unidad más allá de los partidismos y a la autonomía respecto de éstos: “Creemos que esta UNIDAD debe darse en torno a algunos principios fundamentales como los siguientes: a) La AUTONOMÍA de nuestra acción orgánica y de nuestra participación en una sociedad democrática. b) La IDENTIDAD CULTURAL, entendida como el respeto de nuestra cultura: historia, lengua, tradiciones. Y que significa, por otra parte, el derecho a participar en una democracia sobre la base de esa realidad que nos es propia. c) El derecho a la TIERRA como fuente de producción, pero a la vez como espacio de nuestra cultura”⁸⁴.

Los dirigentes veían la autonomía posible sólo a partir del establecimiento de un régimen democrático en Chile y a la vez como el resultado de un crecimiento como pueblo. El Comité Exterior en 1986 veía posible, en el futuro democrático, “un espacio de acción creadora a partir de nuestra realidad específica”; la autonomía era a la vez orgánica

⁸² Se debe analizar el trabajo de José Cayupi, “Luchas de las sociedades mapuches a través del tiempo”. En *Pelóm*, 1985, pp. 6-10.

⁸³ Ad Mapu, Resoluciones de la Tercera Jornada Nacional, enero de 1983, en Foerster, *Martín Painemal...* pp. 118 y 119, nota 16.

⁸⁴ Comité Exterior Mapuche Europa. *Por la unidad del pueblo mapuche*. Octubre, 1986. Mimeografiado, 3 págs. Archivo del Centro Mapuche de Estudio y Acción.

(independencia de los partidos internacionales o criollos) y era la forma específica de “nuestra participación en una sociedad democrática”, es decir la autonomía como pueblo inserto en una sociedad democrática. En el mismo sentido veía Melillán Painemal la construcción autonómica mapuche: como camino, que parte del quehacer autogestionario de las comunidades: “Este esfuerzo colectivo ha hecho adquirir confianza a los mapuches en su capacidad autogestionaria. Y ven que la acción de la organización no es puramente económica, sino que se busca un fortalecimiento orgánico con perspectivas futuras”⁸⁵.

Se debe tener en cuenta que la palabra *autonomía* tiene un segundo significado, que es muy importante en el movimiento surgido desde la agudización de la crisis de la cultura mapuche, iniciada en 1979 bajo la dictadura: se trata del término *autonomía*, entendido como libertad frente a los partidos políticos y organismos oficiales. Así, en *Huerrquén*, órgano del Comité Exterior Mapuche, se menciona a los Centros Culturales Mapuches, como “organizaciones autónomas”⁸⁶, ya que lo eran en un principio, como estructuras no partidarias. Y la crisis de Ad-Mapu, precisamente provino del fin de la autonomía inicial y de la subordinación a los partidos chilenos, a su vez dependientes cada vez más de ordenamientos inter- o trans-nacionales.

En Santiago, el 4 de diciembre de 1988, reunidos representantes de los pueblos aymara, mapuche y rapanui, emitieron una declaración conjunta en que se expresa, “manifestamos nuestra voluntad de luchar incansablemente por la autonomía y la autodeterminación de los pueblos que representamos, como un derecho inalienable y connatural”⁸⁷. En Temuco, el 9 del mismo mes, la Asociación Nacional Nehuen Mapu (vinculada al Partido Demócrata Cristiano), al convocar a su II Congreso Nacional, manifestaba: “queremos ser reconocidos constitucionalmente como pueblo y a partir de allí se dicten normas especiales que nos favorezcan y que podamos conseguir nuestra autonomía y pasar de espectadores a actores; de objeto a sujeto y de dependiente a protagonista de nuestro propio destino... Por el Pueblo Mapuche deben hablar los mapuches, sus dirigentes y sus organizaciones respectivas; no necesitamos voceros que no seamos nosotros mismos, nadie por mucha representatividad religiosa, social o de derechos humanos pueden arrogarse, paternalistamente, la causa de nuestro pueblo: sus propuestas, sus sufrimientos y sus esperanzas”⁸⁸.

En 1989 hubo un intento de construir un partido indígena, algo similar al PAMACHI de 1971: un grupo de mapuche, aymara y rapanui formaron el Partido por la Tierra y la Identidad, presidido por Aroldo Cayún, el cual buscaba formar parte de la Concertación pero con independencia respecto de todos los demás partidos chilenos. No está suficientemente analizado el porqué la iniciativa no siguió más allá de las elecciones de 1989 (en que

⁸⁵ Entrevista en Huerrquen N° 1, p. 4. La antítesis de la autogestión la llegarán a constituir, especialmente a partir de la creación de la CEPI, la CONADI y el Programa Orígenes, el clientelismo y el asistencialismo, que a veces es denominado “ONGismo”.

⁸⁶ *Huerrquén*, N° 2, p. 2.

⁸⁷ Encuentro por los Derechos y Demandas de los Pueblos Aymara – Mapuche – Rapanui. Declaración conjunta”. En: *Nütram*, Año IV, N° 4, octubre de 1988, p. 6.

⁸⁸ Convocatoria al II Congreso Nacional de la Asociación Mapuche Nehuen Mapu. En: *Nütram*, Año IV, N° 4, octubre de 1988, pp. 4-5. Firmaban Mario Millapi Currin, Presidente, y Víctor Hugo Painemal Arriagada, Secretario.

candidatos del PTI tuvieron una ínfima votación en distritos de la IX Región) y la mayoría de sus integrantes fueron cooptados por partidos chilenos, pasando a integrar su clientela. El PTI era apoyado inicialmente por algunos ex-militantes desengañados de partidos chilenos y pudo ser una iniciativa en favor de abrir paso a las propuestas del autonomismo.

Entre octubre y diciembre de 1989 se preparó el Acuerdo de Nueva Imperial, por el cual el candidato Patricio Aylwin se comprometía a impulsar el reconocimiento constitucional de los pueblos originarios de Chile. En el verano de 1990, meses finales de la dictadura, las “Comunidades Mapuche en Conflicto” llevaron adelante propuestas de acción autonómica. Serían la base del *Awkiñ Wallmapu Ngülam*, Consejo de Todas las Tierras. Por el mismo tiempo, se daba inicio a un debate intelectual sobre la autonomía en medios indígenas urbanos, como el Centro Liwen en Temuco y la revista Feley Kam Felelay, de Santiago⁸⁹.

El Centro Ecuménico Diego de Medellín organizó en Santiago, los días 27 a 29 de marzo de 1990, el Seminario Utopía Indígena, Colonialismo y Evangelización. En este encuentro entre intelectuales indígenas y no indígenas, teólogos y pastoralistas, hubo planteamientos en favor de la autonomía, por parte de autores indígenas. Sofía Painequeo expuso la labor de la organización Folil Che Aflai, de mapuche residentes en Santiago, que “Nuestra organización hoy, lucha por la autonomía y autogestión; para lograr esto consideramos que en primer lugar debe haber unidad entre los mapuche organizados o no e indígenas en general ... y permanente comunicación recíproca entre indígenas y no indígenas... Somos una de las organizaciones que lucha por la autonomía del pueblo mapuche, la que debe ser reconocida constitucionalmente para que el proceso de desarrollo sea apoyado por el Estado en le sentido de retribución de la usurpación y enajenación de nuestras tierras ... Hasta lograr el reconocimiento de que somos un pueblo diferente, hasta conseguir la plenitud humana con otros pueblos nativos de la tierra, hasta lograr un mundo redimido y superado, hasta entonces lucharemos”⁹⁰. En el mismo evento, el aymara Cornelio Chipana se manifestó partidario del indianismo en crítica del indigenismo y de la opresión de los estados nacionales, asimismo esboza concepciones cósmicas, la ‘multilinealidad’, la unidad en la diversidad, la reciprocidad (que le permite no optar por una posición política y así lograr “el equilibrio económico”), el ecumenismo religioso y un gobierno supramundial que permita la diversidad y la igualdad; no menciona la autonomía⁹¹.

En el seminario de 1990, José Marimán Queménado (entonces en el Centro Liwen, Temuco) se pronuncia por un “Estatuto de Autonomía regional para la región en que se

⁸⁹ Fernando Kilaleo, “Indigenismo, indianidad, desarrollismo y autonomía: el pensamiento político del pueblo mapuche en los últimos 20 años”. En: *Derechos, Autonomía, Pensamiento Político Mapuche*, Publicación de la Comisión Jurídica Indígena Warranka, Mapocho, Wajmapuce, 2003.

⁹⁰ Sofía Painequeo, “Folil Che Aflai: mapuche residentes en Santiago”. En: *Tópicos '90*. Cuadernos de Estudio Centro Ecuménico Diego de Medellín, N° 1, octubre de 1990, p. 154.

⁹¹ Cornelio Chipana, “La utopía y el pueblo aymara”, en *Tópicos '90*. Cuadernos de Estudio Centro Ecuménico Diego de Medellín, N° 1, octubre de 1990, pp.157-159.

concentra la población mapuche”⁹². En su particular estilo, fustiga a todas las ‘leyes indígenas’ que trataron de “facilitar la asimilación”, y a todas las organizaciones mapuche, por su dependencia de partidos políticos chilenos. Critica al Partido de la Tierra y de la Identidad (PTI) porque “su reivindicación del indianismo constituye un retroceso. Esto no tal sólo por lo confuso de tal ideología, construida sobre al base de mistificaciones y discursos estereotipados, sino sobre todo porque, a través de esto, el PTI se define como partido indio, y no como partido mapuche”⁹³. En su discurso reivindica la autonomía territorial política, sobre una región, en un proyecto político no dirigido contra la población chilena, sin embargo debe devolver tierras expoliadas a partir de la conquista chilena, no reducirse a “una autonomía regional” sin que la situación de dominación y colonización del pueblo mapuche sea resuelta. Tampoco se limita a la democratización del Estado, sino es un medio para que el pueblo acumule fuerzas⁹⁴. La propuesta de Marimán constituía un avance respecto de posturas como la de Montupil, que negaban al pueblo mapuche toda forma de autonomía regional. Pero si Montupil rechazaba en 1981 las posiciones autonomistas, es porque éstas para entonces ya habían sido planteadas. La coyuntura nacional e internacional de 1981 a 1990 sin duda favoreció esta emergencia de posiciones autonomistas, hubo un agotamiento de la estrategia ‘integracionista’ subordinada a los partidos no indígenas. También debe considerarse que autores como Montupil y otros no habrían podido expresarse públicamente en dictadura a favor de la autonomía, como sí pudo Mariman en el seminario celebrado en la capital en 1990⁹⁵.

La revista *Nütram* dedicó un número de 1990 al tema de la autonomía mapuche. La Presentación, redactada posiblemente por su director, Rolf Foerster, señala: “La autonomía es posiblemente el concepto más radical que utilizan, en la última década, las organizaciones indígenas de Chile y América Latina para pensar sus proyectos futuros. Para los sectores no indígenas, esta nueva realidad es un verdadero escándalo. Les resulta impensable que los ‘indios’ de América, después de cinco siglos de dominación, puedan formular proyectos que ‘rompen’ la lógica de la ‘integración’ y de la ‘asimilación’ a los patrones culturales de los estados nacionales”. El presentador critica ciertos planteamientos *wingka*, que atribuyen la creación de símbolos como una bandera o pasaporte a la “agitación de la extrema izquierda” y que “no corresponden al pensamiento del pueblo mapuche”; según él, “evidencian no sólo un desconocimiento de las realidades que viven nuestros pueblos indígenas, sino también un racismo latente y la discriminación de que esos pueblos son objeto”. El autor señala que “el pueblo mapuche ha luchado a lo largo de su historia por mantener diversos espacios de autonomía, tanto en la esfera de lo cultural, como en la de lo económico-social” y que la sociedad chilena “ha intentado suplirles esos

⁹² José Marimán Quemenado, “Cuestión mapuche, descentralización del Estado y autonomía regional”. En: *Tópicos* '90. Cuadernos de Estudio Centro Ecuménico Diego de Medellín, N° 1, octubre de 1990, p. 138.

⁹³ *Ibíd.*, pp. 143-145. Marimán cita una obra europea de la disciplina de las ciencias políticas, de 1981, luego, ejerce un reconocimiento de la influencia de la política europea de la década de los 80: Pierre Maugué, *Contra el Estado-nación*. Ediciones De la Torre, Madrid, 1981.

⁹⁴ *Ibíd.*, pp. 137-150.

⁹⁵ Se debe recordar que diversas actividades de los Centros Culturales Mapuche y de Ad Mapu, realizadas o proyectadas en Santiago, fueron hostilizadas o reprimidas por las Fuerzas Armadas. Luis Vitale (*Medio milenio de discriminación al pueblo mapuche*, Santiago, 2000, p. 80) cita la disolución de una asamblea que en 1979 se debía realizar en Santiago entre delegados de las comunidades y trabajadores urbanos.

espacios y desfigurarles su identidad en los pliegues de lo folclórico. El conflicto permanece y se hace manifiesto cuando los mapuches exigen al Estado y a la sociedad chilena un reconocimiento de su alteridad como alteridad”. Para Foerster, el problema mayor es “el de la relación entre la autonomía vivida y realizada en y entre las comunidades, por una parte, y la autonomía pensada y por realizar, tal como la formulan los dirigentes, por otra parte”⁹⁶. En otras palabras, el problema era cómo transformar cualitativamente el ejercicio de autonomía (entendida como autogobierno en las comunidades, autonomía respecto del partidismo *wingka* en las organizaciones y como autogestión en las unidades productivas indígenas), en una utopía o proyecto político a nivel territorial. De esta referencia, podemos constatar que los planteamientos de autonomía en Chile y América habían sido formulados “en la última década”, es decir en la de 1981 a 1990, a contrapelo de la lógica integradora y asimilacionista de los estados nacionales, y correspondían a las realidades de los pueblos indígenas, sin ser elementos ajenos al pensamiento indígena. Se reconoce, entonces, la existencia de una autonomía vivida históricamente, y una autonomía pensada y por realizar.

Cuando la intelectualidad chilena en 1990 daba espacio a los planteamientos autonomistas mapuche, acaso creía posible una reconstrucción o refundación del Estado-nación sobre una base pluralista. La coyuntura no permitiría sino una mantención del autoritarismo, bajo una forma de democracia a la que se apellidó como ‘vigilada’, continuista o transicional. El gobierno creó la Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI) y abrió un proceso de participación para redactar una ley indígena, sin alcanzar el grado de protagonismo que tuvieron los mapuche entre 1970 y 1972 al preparar y debatir la ley 17.729. En el contexto del debate nacional e internacional acerca del Quinto Centenario y de fuertes conflictos impulsados por comunidades mapuche y liderados, entre otros, por Oel Consejo de Todas las Tierras, la CEPI fue preparando su ley y convirtiendo a muchos de los líderes que apoyaban hasta entonces algún grado de autonomía (incluidos muchos dirigentes del PTI, autodisuelto a poco andar el año 1990) en funcionarios o clientes de la burocracia estatal⁹⁷. Los resultados del censo de 1992 constituyeron una sorpresa, por el alto porcentaje de indígenas, especialmente mapuche, llegando a identificarse con este pueblo el 10% de la población de la Región Metropolitana. Las autoridades ‘se asustaron’ con esta ‘emergencia indígena’ y desde entonces intensificaron su labor por reducir los perfiles de las demandas autonomistas y su alcance jurídico. Desde la promulgación de la ley 19.253, en 1993, cuyo texto no alcanzó las expectativas del mundo indígena (merced a la intervención de la derecha en el senado al igual que en 1972), las banderas autonomistas sólo fueron blandidas por las organizaciones y pensadores más radicalizados.

⁹⁶ “Presentación”, en *Nütram*, año VI, Nº 2, Santiago, 1990, p. 2.

⁹⁷ Si José Mariman tenía razón en criticar el clientelismo y falta de altura de miras de buena parte de los dirigentes y sus organizaciones, el alejamiento de este autor respecto de la base social mapuche y su acerbo estilo le han enajenado la posibilidad de incidir positivamente en la dirigencia y sociedad mapuche.